Salvador Muñoz Iglesias

Midráš y Evangelios de la Infancia

El estado de la cuestión

1. La opinión de que los Evangelios canónicos de la Infancia sean un midráš es, por lo menos, tan antigua como el siglo.

Ya en 1905 lo afirmaba G. H. Box a propósito de la Infancia en Santo Mateo [1]. Y Alfred Loisy escribía en 1907 que la Infancia en Mt 1-2 estaba escrita "en el espíritu de los comentarios haggádicos al A. T." [2]. Lo mismo opina en 1915 A. H. McNeile [3].

Con más insistencia defiende en 1930 Ferd. Kattenbusch [4] que responden a la categoría de midráš haggádico los relatos de Lc 1-2. En la misma opinión abunda a partir de 1956 Paul Winter [5], para quien el Evangelio lucano de la Infancia tiene a la

[1] G. H. Box, *The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas*, en ZNW 6 (1905) 80-101.

[2] A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques* I (Ceffons 1907) 331.

[3] A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew* (London 1915) p. 23.

[4] F. Kattenbusch, *Die Enstehung einer christlichen Theologie*, en "Zeitschrift für Theologie und Kirche" N.F. 11 (1930) 161-205; *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada*, en "Theologische Studien und Kritiken" 102 (1930) 454-474. Para Kattenbusch el procedimiento haggádico abarca tanto la invención del relato histórico —expresión literaria de una creencia anterior— como la búsqueda y aplicación al mismo de un apoyo viejotestamentario. Cf. nuestras observaciones a la hipótesis de Kattenbusch en *El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, "Estudios Bíblicos" 16 (1957) 329-382, especialmente p. 364-368.

[5] Winter ha vuelto reiteradamente sobre el tema. Véanse sus estudios: *The Proto-Source of Luke I*, en NT 1 (1956) 184-199; *On Luke and Lucan Sources*, en ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary Problem of the Lucan Infancy Story*, en "Vox Theol." 28 (1957/58) 117-122; *Lukanische Miszellen*, en ZNW 49 (1958) 65-77. No estoy de acuerdo con

base un documento elaborado con las técnicas del midráš haggádico sobre el modelo del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del PSEUDO-FILÓN.

A pesar de mis reparos a las opiniones de Kattenbusch y de Winter, en una comunicación leída en el Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas (Lovaina, 1958), y publicada en el volumen II del mencionado Congreso y en "Estudios Bíblicos", me mostré partidario de conceder a la narración de la Infancia en San Mateo "cierto carácter de midráš haggádico indudable" [6]. Creo descubrir este carácter midrášico, sobre todo, en la extraordinaria semejanza que en Mt 1-2 presenta la Infancia de Jesús con los primeros pasos de Moisés según el Exodo y la literatura midrášica: Mateo "midrašiza" la Infancia de Jesús como la Haggadah judía "midrašizó" la de Moisés. En otra línea, considero midrášica también la construcción de los cinco episodios de la Infancia en S. Mateo sobre otros tantos textos bíblicos del A. T.

Género midrášico para el Evangelio lucano de la Infancia defendía asimismo en 1957 R. LAURENTIN [7]. El punto de partida y base de la reflexión midrášica habrían sido, para el Evangelista, los hechos que narra. Sobre ellos habría construido el edificio midrášico mediante la confrontación de los hechos con da-

---

la tesis fundamental de Winter, como puede verse en mi estudio *El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en "Estudios Bíblicos" 16 (1957) 329-382, especialmente p. 368-382.

[6] S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Mateo*, en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*. Vol. II (Paris-Gembloux 1959) 121-149. El mismo artículo en "Estudios Bíblicos" 17 (1958) 243-273. Reproduzco el texto de mis afirmaciones para evitar malos entendidos: "Construcción haggádica no es necesariamente ni siempre sinónimo de pura invención. Es simplemente, y por lo general, un modo libre de narrar la historia, añadiendo detalles pintorescos, para más recalcar la enseñanza teológica que de los hechos realmente acaecidos se desprende.

El carácter prevalentemente religioso y parenético de toda la Sagrada Escritura hace posible *a priori*, y muy probable *a posteriori*, la existencia de este género literario en los libros inspirados.

La enseñanza teológica de Mateo en estos dos primeros capítulos de su Evangelio es sustancialmente la misma en la hipótesis de una construcción haggádica *moderada* que en la de un intento rigurosamente histórico.

Hemos dicho construcción haggádica *moderada* porque la base histórica de ciertos núcleos centrales es, para nosotros, indudable: los nombres de los personajes (Jesús, José, María, Herodes), la ascendencia davídica de Jesús y, con toda probabilidad, su nacimiento en Belén, la concepción virginal, la permanencia en Nazaret..." (p. 272 en el artículo de "Estudios Bíblicos").

[7] RENÉ LAURENTIN, *Structure et Théologie de Lc I-II* (Etudes Bibliques) (Paris, Gabalda, 1957) p. 93-119.

tos bíblicos viejotestamentarios. No está muy claro lo que Laurentin considera midrášico en esta ocasión. Parece llamar así al procedimiento antológico evidentemente empleado por el Evangelista, y que, según Laurentin, sería el vehículo de lo que él ha llamado *teología alusiva*[8].

De nuevo en favor del carácter midrášico de Mt 1-2 se manifiesta en 1960 M. M. BOURKE[9]. Lo ve también en la influencia de textos bíblicos y de historias midrášicas sobre la composición del relato evangélico. Pero piensa que ha pesado más el paralelo de Jesús con Israel que el que pudiera haber con Moisés, y, en consecuencia, aduce influencias del ciclo midrášico de Israel como inspiración de Mt 1-2.

En la última década abundan los autores que consideran midrášico el relato de la Infancia en S. Mateo, bien por su recurso a textos del Antiguo Testamento, bien por su dependencia de —o al menos, claras semejanzas con— la Haggadah sobre Moisés[10]. KRISTER STENDAHL[11] piensa que Mt 1-2 es midrášico al estilo de los *pešarim* de Qumrán, ya que para él los textos del Antiguo Testamento no son primariamente la fuente de los temas de sus relatos, sino profecías que hay que demostrar que se han cumplido, a veces con deliberadas correcciones.

2. No son menos numerosos los autores que rechazan la existencia de midráš en los Evangelios de la Infancia. Mencionaremos a algunos.

---

[8] Por su contenido antológico piensan que es midráš Lc 1-2: R. DILLON, *St. Luke's Infancy Account*, en "The Dunwoodie Review" I (1961) 5-37; J. MCKENZIE, en *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1965) p. 575. (Lo mismo piensa de Mt 1-2.)

[9] M. M. BOURKE, *The literary genus of Mathew 1-2*, CBQ 22 (1960) 160-175.

[10] Cf. F. C. GRANT, *Ancient Judaism and the New Testament* (Edinburgh 1960) p. 110-112; D. M. CROSSAN, *Structure and Theologie of Mt 1,18-2,23* en CahJos (1968) 119-135 (midrášico por su dependencia del midráš sobre Moisés). Algo de midrášico admite G. DANIELI, *Matteo 1-2 e l'intenzione di narrare fatti accaduti*, en "Rivista Biblica" 16 (1968) 187-199. M. MCNAMARA, *God's Living Word: The Infancy Narratives and Midrash*, en Doc. Life 18 (1968) 701-705, sostiene que la Infancia en Mt 1-2 no es midráš, pero está influenciada por técnicas midrášicas. RENÉE BLOCH en su art. *Midrásh* en SDB, V, 1279, consideraba midrášico el desarrollo de textos del A. T. que hace Mt 1-2; pero en *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, en "Cahiers Sionniens" 8 (1954) 283 no se atreve a pronunciarse sobre el género literario de estos dos primeros capítulos de Mt.

[11] KRISTER STENDAHL, *The School of St. Matthew* (Upsala 1954) p. 35, 185, 195...

SEVERIANO DEL PÁRAMO, estudiando concretamente el episodio de los Magos (Mt 2,1-12), considera *aventurada* nuestra hipótesis de *construcción haggádica* para Mt 1-2 porque, a su juicio, reduciría la historicidad del pasaje [12].

JUAN LEAL niega carácter midrášico a Lc 1-2 porque, según él, estos capítulos no son reflexión sobre la Escritura para resolver un problema nuevo y presente [13].

PAUL GAECHTER, también a propósito del episodio de los Magos, se ocupa extensamente de la hipótesis que considera midráš los relatos de la Infancia en S. Mateo [14]. Su conclusión es rotunda: "En Mt 1-2 falta todo lo que constituye un midráš" [15]. Su razón fundamental es que Mt 1-2 no pretende explicar el Antiguo Testamento, sino exponer en su dimensión teológica determinados acontecimientos, para lo cual el Antiguo Testamento le ofrecía material de comprobación [16]. No es intento del Evangelista interpretar mesiánicamente la historia de la Infancia de Moisés en el Exodo. Mateo "no hace un midráš haggádico sobre la historia de la infancia de Moisés" [17]. Y Gaechter se congratula de que "al mismo resultado llega también Wright. El se hace esta pregunta: ¿Son midráš los relatos evangélicos de la Infancia? Y responde con un rotundo: ¡No!" [18].

En efecto, ADDISON G. WRIGHT [19], consecuente con su definición de midráš, de la que más adelante nos ocuparemos, rechaza enérgicamente la simple posibilidad de considerar midrášicos los relatos de la Infancia, tanto en Mateo como en Lucas.

Reconoce que Mt 1-2 sería un midráš si los cinco textos del Antiguo Testamento en que se apoyan los cinco episodios del

[12] SEVERIANO DEL PÁRAMO, S.J., *La Sagrada Escritura.* Texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. *Nuevo Testamento.* Vol. I (Madrid, B.A.C., 1961) p. 29.

[13] JUAN LEAL, S.J., *La Sagrada Escritura.* Texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. *Nuevo Testamento.* Vol. I (Madrid, B.A.C., 1961) p. 547-549.

[14] PAUL GAECHTER, S.J., *Die Magierperikope (Mt 1-2),* en ZKTh 90 (1968) 257-295. Dedica al tema del carácter midrášico de Mt 1-2 las páginas 267-281.

[15] *Art. cit.,* p. 281.

[16] *Art. cit.,* p. 280.

[17] *Art. cit.,* p. 281.

[18] *Art. cit.,* p. 281.

[19] ADDISON G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash,* en CBQ 28 (1966) 105-138; 417-457. Ambos artículos se han publicado en edición aparte bajo el mismo título (New York, Alba House, 1968). (Por considerar más asequible la Revista, citaremos por ella el trabajo de Wright.) Bajo el título *Are the Infancy Narratives Midrash?,* se ocupa de nuestro tema en las p. 454-456.

relato fueran el principal centro de interés de cada pasaje; pero son, según Wright, simples textos de cumplimiento *(fulfillment)* o comprobación, como tantos otros en Mt y en el resto del Nuevo Testamento. Tanto los mencionados cinco textos como otras citas implícitas y alusiones (p. ej., a la historia de Moisés) aparecen empleados no para exponer el Antiguo Testamento, sino para ilustrar la persona de Jesús. De aquí que, en definitiva, la Infancia de Jesús en Mt 1-2 no pueda ser un midráš. "Las historias judías de infancias de figuras bíblicas pertenecen a un género compuesto, *historias midrášicas de infancia,* porque son al mismo tiempo embellecimientos de un texto bíblico. Las historias del Nuevo Testamento no son midrášicas" [20].

Lo mismo cabe decir de Lc 1-2. No es un relato midrášico, porque no actualiza textos bíblicos anteriores, sino que se limita a interpretar el *acontecimiento-Cristo* por medio de analogías tomadas del Antiguo Testamento (como ocurre con el Bautismo, Tentaciones, Transfiguración, etc.). El evidente estilo antológico de Lc 1-2 pertenece a la clase de los que Wright llama no-midrášicos por ser un simple *reempleo de materiales para una construcción nueva,* y no su comentario o interpretación.

Wright está teniendo muchos seguidores. Y en nuestro caso concreto habrán de coincidir con él cuantos acepten sin matizaciones su concepto de midráš, del que hablaremos más adelante.

Por las mismas razones que Wright rechaza el carácter midrášico de Lc 1-2, G. GRAYSTONE [21]; de Mt 1-2, E. PERETTO [22], y de ambos, C. PERROT [23].

---

[20] *Art. cit.*, p. 456.

[21] G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins. The interpretation of Luke 1,34* (Rome 1968) p. 59 s. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *A propósito de Lucas 1,34,* en "Estudios Bíblicos" 28 (1969) 143-149, especialmente p. 147 s.

[22] E. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2,* en "Marianum" 31 (1969) 140-247 niega que el género literario de Mt 1-2 sea el midráš. Prefiere hablar, simplemente, de "relatos de Infancia", porque "non sono abbellimenti del testo biblico... E stato infatti scritto sulla tradizione delle narrazioni bibliche ed estrabibliche, delle quali condivide molti motivi" (p. 245).

[23] C. PERROT, *Les récits d'enfance dans l'Haggada anterieure au IIe siècle de notre Ere,* en "Recherches de Science Religieuse" 55 (1967) 481-518 sostiene que Mt 1-2 y Lc 1-2 no son *midráš haggádico,* que es literatura *sobre* la Escritura, sino una literatura *inspirada* en la Escritura.

UN NECESARIO REPLANTEAMIENTO

La discusión subyacente en las diversas opiniones que sumariamente acabamos de exponer ofrece, según creemos, un ejemplo muy claro de lo difícil que resulta el diálogo científico, a pesar de las buenas disposiciones de los dialogantes, y mucho más si existen suspicacias o actitudes interesadas.

Porque en el fondo del debate que nos ocupa hubo —y queda quizá todavía— algo de esto último; pero hay sobre todo mucho de encasillamiento en posturas contrarias, que yo me atrevería a llamar *heterogéneas con el planteamiento real,* y que pueden ser —seguramente son— válidas cada una en su caso y desde su propia perspectiva, pero que dejan sin contestar adecuadamente la pregunta clave para responder a la cual fueron formuladas.

1. Tengo la impresión de que hubo y hay en este campo actitudes no puramente científicas, con excesiva carga voluntarista. Hay que reconocer que entre los primeros partidarios de considerar midrašim los Evangelios de la Infancia hubo quizá quienes lo hicieron con el prejuicio racionalista de negar todo valor histórico a los relatos de los primeros capítulos de Mt y de Lc. Y probablemente en los primeros negadores del carácter midrášico de esos capítulos pudo pesar el motivo apologético de mantener su historicidad. Una y otra postura resultaban explicables, cuando se veía en el midráš una simple invención legendaria sin fundamento histórico alguno.

Algo parecido ocurrió cuando alguien se atrevió a afirmar que la Biblia o determinados pasajes especialmente importantes de la misma eran un conjunto de mitos. Se consideraba entonces moneda de uso corriente que el mito y lo mítico eran sinónimos de algo irreal y objeto de pura invención. Fue comprensible que entonces, sin profundizar en el análisis del término, se adoptaran posturas negativas. Revalorizado más tarde el concepto de lo mítico, se estuvo ya en condiciones de afirmar o negar su existencia en la Biblia por motivos científicos, y no por simple actitud racionalista o apologética.

Creeríamos, paralelamente, que la actual revalorización de lo midrášico —nadie piensa hoy ya que lo midrášico sea sinónimo de absolutamente legendario, inventado, no-histórico— debería

acabar con las posturas negativas de carácter apologético que rechazan la existencia de midráš en este o aquel lugar de la Biblia porque se piensa que ello comprometa la pretendida o real historicidad de dichos pasajes.

Es principio fundamental de hermenéutica que en los libros inspirados —como en cualesquiera otros— el primer elemento para medir su historicidad es la intención de su autor. Y ésta depende en gran parte del género literario que adoptó para expresarse.

Rechazar *a priori* en los libros de la Biblia la posibilidad de que hayan sido escritos en un género literario que no garantice su total historicidad —la novela, por ejemplo— encierra por lo menos una petición de principio, al presuponer de antemano en sus autores un grado de intención histórica que no se ha demostrado tuvieran siempre. Si no la tuvieron, no hay por qué exigírsela en nombre de la inspiración y consiguiente inerrancia bíblicas [24].

Negando la existencia de elementos midrášicos en los Evangelios de la Infancia sólo por temor a que salga perjudicado el valor histórico de esos capítulos se corre uno de estos dos peligros —o quizá los dos—: el de infravalorar el contenido histórico de la reflexión midrášica o el de prejuzgar el grado de historicidad que pretendieron los Evangelistas.

Tal vez convenga asimismo evitar la tentación, también falsamente apologética, de recurrir al midráš o a otros géneros o procedimientos literarios infrahistóricos, porque la realidad histórica nos resulte misteriosa, preternatural o difícil de aceptar para lo que hemos dado en llamar el hombre de hoy.

2. A pesar de cuanto llevamos dicho sobre consideraciones apologéticas, es justo reconocer que en la discusión que nos ocupa prevalecen las motivaciones de carácter científico. Se alegan, para afirmar o negar la existencia de midráš en los Evangelios de la Infancia, argumentos basados en el pretendido conocimiento de ese género literario. Ocurre, sin embargo, que, desgraciadamente y por regla general, defensores e impugnadores tratan a veces del tema con bastante imprecisión, o parten unos y otros de diversos conceptos de midráš.

La imprecisión en señalar las características y límites de lo midrášico es un hecho evidente. Resulta quizá exagerado

[24] Cf. HÖPFL-GUT, *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium* (Romae 1940) n. 138.

P. GAECHTER cuando escribe: "En la mayoría de los casos, cuando se oye o se lee esta palabra, se tiene la impresión de que los que hablan o escriben de ella no conocen exactamente lo que es un midráš y ni siquiera han tenido en sus manos uno de ellos" [25]. Pero numerosos autores, aun admitiendo la dificultad de vocabulario exacto en un problema tan escurridizo, reconocen la imprecisión que venimos señalando y previenen contra los inconvenientes que de ello se derivan [26].

En la extensa gama de imprecisiones que en torno al término midráš señalan los autores, y cualquiera puede fácilmente descubrir, me he fijado en tres especialmente importantes para la discusión que nos ocupa, y sobre las cuales desearía aportar alguna luz en las páginas que siguen.

Considero que la cuestión tan acaloradamente discutida sobre el carácter midrášico o no de los Evangelios de la Infancia, una vez superadas las injustificadas preocupaciones apologéticas, y en el terreno puramente científico, está necesitada de un nuevo planteamiento que

1) distinga claramente entre Midráš estricto y procedimienmientos y talante midrášico;
2) establezca la relación exacta entre actividad midrášica y texto bíblico, y
3) tenga en cuenta la influencia de los *hechos nuevos* en la preocupación actualizadora del midrašista.

MIDRÁŠ, ¿GÉNERO?, ¿PROCEDIMIENTO?, ¿TALANTE?

Sabido es que sólo tres veces aparece el término midráš en el Antiguo Testamento (dos en 2 Crón 13,22; 24,27, refiriéndose a

[25] PAUL GAECHTER, *Die Magierperikope (Mt 2,1-12)*, en "Zeitschrift für Katholische Theologie" 90 (1968) 268.

[26] Cf. J. COPPENS, *L'Evangile lucanien de l'Enfance*, en "Ephemeridis Theologicae Lovanienses" 33 (1957) 733); C. SPICQ, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*, en "Revue de Science et Philosophie Religieuses" 42 (1958) 218, n. 34; G. DANIELI, *Mateo 1-2 e l'intenzione di narrare fatti accaduti*, en "Rivista Biblica Italiana" 16 (1968) 189; LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrash*, en "Biblica" 50 (1969) 395 s.

Un autor tan especializado como I. L. SEELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, en *Congress Volume*, Copenhagen 1953 (VTS, 1: Leiden 1953) p. 181, asegura la enorme dificultad "de definir el fenómeno complejo que estamos acostumbrados a llamar midráš". Lo mismo opina J. W. DOEVE, *Yewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954) p. 57.

documentos complementarios de la historia de los Reyes, y una en el texto hebreo de Ecclesiástico 51,23, "casa del midráš", para designar probablemente una escuela donde se estudiaba la interpretación de la Ley).

Ocho siglos aproximadamente transcurren desde que se escribe el o los midrašim sobre Reyes que menciona Crónicas hasta que se ponen por escrito los primeros Midrašim rabínicos tannaïtas.

En términos generales, midráš etimológicamente significa búsqueda, investigación, estudio [27] con un marcado matiz religioso [28]. Naturalmente, en el pueblo de la Biblia esa búsqueda tiene por objeto la revelación de Dios, que es la norma de fe y de conducta para cualquier israelita en cualquier circunstancia.

Históricamente, esa actitud de reflexión sobre la palabra de Dios o sobre los acontecimientos del pasado con vistas a deducir enseñanzas para el momento presente es innata al pueblo de la Biblia. Como más adelante veremos, la Biblia entera es fruto de esa reflexión, que primero se ejerció sobre los acontecimientos básicos que fundamentan el credo religioso de Israel; luego, sobre las sucesivas formulaciones del mismo, y últimamente, sobre el conjunto de libros sagrados donde se contiene.

G. M. CAMPS [29] distingue acertadamente en la historia del midráš tres épocas: la de los hagiógrafos, profetas y sacerdotes; la de los escribas de la Ley, y la de los rabinos. "La primera trabaja *sobre una tradición histórica y legal,* o *sobre noticias escritas no redactadas en forma de libro santo,* o al menos no redactadas en su forma definitiva. Razona sobre las intenciones y móviles de la Providencia Divina en disponer los hechos de la historia santa, sobre la buena o mala conducta de las personas o del pueblo y, a veces, además, interpreta algún hecho con amplificaciones y

[27] "D r š empezó significando rastro, huella, pisada; pasó de ahí a significar *rastrear, seguir la pista,* para acabar en *investigar, buscar, estudiar, encontrar.* D r š no significa solamente buscar. De la etimología se deduce que d r š se halla a medio camino entre buscar y encontrar. La acción del verbo se dirige siempre hacia un objeto que está presente o que se considera como presente, diferenciándose, bajo este aspecto, de b q š, cuyo objeto está ausente." Así, OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O.S.A., *La búsqueda de Dios en el A. T.* (Madrid 1971) p. 20.

[28] Aunque el verbo se emplea para cualquier búsqueda (p. ej., de un animal perdido: Dt 22,21) o investigación (sobre la identidad de una persona: 2 Sam 11,3; o la culpabilidad de un hombre: Job 10,6), el nombre desde un principio parece haberse reservado para la meditación, estudio y exposición de la Torah, en conformidad con el sentido que adquiere ya el verbo en pasajes como Is 34,16.

[29] Gufu M. CAMPS, *Midráš sobre la historia de les plagues,* en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 97-114.

verosímiles adornos de detalle. Los ejemplos más notables son el marco de redacción de los libros de los Jueces y de los Reyes, y los discursos de Moisés, que forman el esqueleto de Deuteronomio" [30] ... "La segunda época toma ya como base un texto establecido, fijándose, sin embargo, *más en la sustancia del contenido del texto que en la letra* y en la manera de expresarse" [31]. "La tercera época del midráš es ya no solamente la investigación sobre los hechos, sino también *sobre la letra del libro sagrado*" [32].

A partir del momento en que la Sagrada Escritura se considera un todo completo y cerrado, los rabinos educados en la *Beth hammidráš* de que habla Ecclo 51,23 —los *dorešim ha-torath* de Qumran, los *daršanim* de la época rabínica— se limitan a comentar los textos bíblicos, primero en forma oral y luego recopilando las opiniones de los anteriores en las grandes colecciones de obras escritas del rabinismo tardío.

Y es entonces cuando se generaliza el término midráš como título de esas colecciones de comentarios.

No estará de más advertir que para entonces el midrašismo tenía ya muchos siglos de existencia y que la forma adoptada en el último período de su historia, si había ganado en precisiones técnicas minuciosamente legisladas, había perdido mucho en originalidad y frescura vital.

Fácilmente se comprende la diferencia que hay entre el término midráš aplicado a una obra clásica de la época tannaíta, por ejemplo, y el concepto mucho más amplio de midráš con que se designa la actividad secular de reflexión, estudio y exposición de los datos revelados anteriormente con vistas a actualizarlos en este o aquel momento de la historia.

Recientemente, ADDISON G. WRIGHT [33], en un intento laudable por poner claridad en las oscuridades que rodean el concepto de midráš, ha caído —según creemos— en un grave defecto de perspectiva. Ha querido definir el midráš como género literario concreto —así lo indica el título de su estudio: *The literary Genre Midrash*—, y lo ha hecho desde las grandes obras de la literatura rabínica que se inscriben con ese nombre. Con ello, *midráš* —que ha venido entendiéndose siempre de esa reflexión secular del pueblo hebreo sobre la revelación de Dios— queda reducido para

[30] *Art. cit.*, p. 98 (el subrayado es nuestro).
[31] *Ibidem.*
[32] *Ibidem*, p. 99.
[33] ADDISON G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash*, en CBQ 28 (1966) 105-138; 415-457.

Wright a significar aqullas obras tardías que reagrupan materiales rabínicos anteriores en torno a determinados textos de la Escritura.

Porque es evidente que el midráš, así definido, no puede ser anterior al siglo III p. C., en que surgen las primeras colecciones rabínicas llamadas *Midráš*.

Consciente del fallo que esto supondría para su tesis, Wright admite, y con razón, que lo mismo se debe llamar midráš la colección que cada una de sus unidades [34].

Esto, que en sí es legítimo y verdadero, encierra una grave dificultad para el conjunto de la tesis de Wright. Como más adelante veremos, Wright considera "estructura midrášica básica" el que "se comience con un texto de la Escritura y se proceda a comentarlo de alguna manera" [35]. Ahora bien: los Midrašim exegéticos que conocemos de la época rabínica son en su mayoría obra de coleccionistas, no comentarios directos y de un autor único a un determinado libro o pasaje bíblico. Estos *Midrašim-Colecciones* son lo más parecido a las *Catenae* de la Edad Media cristiana, donde se recogían simplemente yuxtapuestas las interpretaciones de distintos Santos Padres a determinados pasajes bíblicos. Frecuentemente el catenista aducía, como comentario a un determinado versículo de la Biblia, testimonios patrísticos que no procedían de obras exegéticas, sino de tratados u homilías donde el mencionado texto bíblico se tocaba sólo incidentalmente. ¿Quién nos asegura que no ocurre lo mismo con muchos de los testimonios rabínicos agrupados artificialmente en torno a un texto en los Midrašim? ¿Tuvieron acaso muchos de ellos existencia literaria escrita con anterioridad a su inclusión en los grandes Midrašim?

De todos modos, el mayor inconveniente de la tesis de Wright consiste en pretender definir una realidad difusa y secular por la forma concreta que literariamente adoptó en una época tardía.

LE DÉAUT [36], en su crítica a la obra de Wright, opina que la definición hecha a partir de la literatura rabínica tardía no puede ser criterio válido para definir o clasificar obras anteriores [37]; piensa que el término midráš debería ser reservado para la sig-

---

[34] *Art. cit.*, p. 133.
[35] *Ibidem.*
[36] R. LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrash*, en "Biblica" 50 (1969) 395-413.
[37] *Art. cit.*, p. 398.

nificación general que ha tenido hasta ahora [38], sin intentar definirlo como género literario. Esto último es para Le Déaut punto menos que imposible, porque los géneros en el judaísmo no son nada precisos. "Los autores tienen conciencia de escribir en una tradición más que en tal o cual forma literaria" [39].

Díez Macho [40] propone aplicar el término con mayúscula para las obras de la literatura rabínica tituladas Midrašim, y emplearlo con minúscula para designar "la hermenéutica del judaísmo antiguo, o modo de interpretar los judíos antiguos la Biblia hebrea".

Una cosa parece evidente. O el midráš no puede ser definido como un género literario o, para hacerlo, hay que limitarse —como se ha limitado Wright— a los Midrašim escritos en época rabínica tardía.

Y así, la cuestión que nos ocupa estaría totalmente fuera de lugar: Los Evangelios de la Infancia no pertenecen al género literario de los Midrašim, ni hay Midráš alguno en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. El acuerdo sería unánime. Con lo cual, sin embargo, no estaría todo resuelto; o mejor dicho, no habríamos resuelto nada.

2. Creo y mantengo que midráš puede y debe seguirse empleando —no como nombre de un género literario, pero sí como término aceptado por el uso— para designar eso que Díez Macho llama "hermenéutica del judaísmo antiguo", o esa actividad difusa y secular de reflexión sobre los datos revelados anteriores para hacerlos actuales en las diversas circunstancias de la historia.

P. Grelot piensa que ésta debía ser la verdadera acepción del término midráš: "Il vaut mieux réserver le nom midrash à cette operation exégétique que de l'étendre aux créations littéraires qui en utilisent les résultats" [41].

Si se quiere evitar la ambigüedad del término, hablemos no

---

[38] *Art. cit.*, p. 400.

[39] *Art. cit.*, p. 403. Con razón nota Bruce Vawter, *Apocaliptic. Its relation to prophecy*, en CBQ 22 (1960) 33 que el antiguo escritor no era precisamente consciente de estar escribiendo en una determinada forma literaria, fuera de hacerlo en prosa o en verso.

[40] Alejandro Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Barcelona, C.S.I.C., 1972) p. 12 s.

[41] P. Grelot, *La Bible, Parole de Dieu* (Paris 1965) 183. La misma opinión comparte Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*, en "Biblica" 50 (1969) 401, n. 5.

de midráš a secas, sino de *procedimiento* o *procedimientos midrášicos.*

WRIGHT, preocupado excesivamente por el midráš como género literario (agrupación de obras escritas que puedan ostentar ese título), rehúye en cuanto puede la referencia a los procedimientos midrášicos, porque teme que su existencia fuera del restringido marco que le ha servido para definir el género resquebraje la solidez endeble de su construcción. Se limita a advertir que "no son monopolio del midráš". Hay técnicas —dice— usadas por los midrašistas (alteración de tradiciones, juegos de palabras, adaptación de textos bíblicos) que ya estaban en uso en el Antiguo Testamento [42].

Creemos que la postura de Wright es demasiado apriorística. ¿Por qué no pensar que la persistencia de esos procedimientos a lo largo de toda la extensa historia de la actividad midrášica pertenece a la esencia de ese fenómeno histórico, aunque acaso no sirva para definir o establecer un género literario concreto?

LE DÉAUT escribe a este respecto:

"Dans sa signification classique, on voit mal comment on pourrait dissocier du midrash les techniques et les méthodes qu'il utilise, suggerées sans doute par l'étymologie elle-même. Ces méthodes conduisent à des créations littéraires diverses, c'est entendu: halakah et aggadah usent à peu près des mêmes techniques qui ne peuvent donc servir de critère de distinction qui est, en ce cas, le contenu. Mais il reste que le midrash désigne dans le monde juif avant tout *une attitude,* la traduction concrète de la façon dont on conçoit en Israël la relation entre l'Ecriture et le peuple de Dieu. Les méthodes sont si liées au monde du midrash qu'elles sont indispensables à connaître pour comprendre l'exégèse juive ancienne. Et l'on peut même se démander si la méthode exégétique n'est pas un critère plus fondamental que la forme littéraire pour reconnaître un midrash. I. L. Seeligmann et R. Bloch ont montré comment les tendences midrashiques s'enracinent dans la tradition biblique elle-même et sont spontanément utilisées dans le monde juif ancien: les auteurs très souvent 'font du midrash' sans pour autant 'écrire un midrash' au sens littéraire que définit Wright. Dans le Nouveau Testament l'apparition de techniques midrashiques peut nos permettre de retrouver l'arrière-plan de toute une péricope, et le fait que certaines sections apparaissent

[42] *Art. cit.*, p. 429.

comme 'démidrashisées' est sans doute secondaire quand il s'agit de comprendre le vrai sens d'un passage" [43].

Me temo, sin embargo, que al intentar definir los procedimientos midrášicos corramos el riesgo de caer en el defecto que hemos achacado a Wright en su definición del midráš como género literario.

Los procedimientos que el midrašista de la primera época empleó se fueron complicando con el tiempo y cambiaron probablemente de signo cuando empezaron a aplicarse por los rabinos preferentemente a la *letra* de la Biblia. Las formulaciones que de ellos poseemos son de época muy reciente. Las 32 reglas atribuidas a A. Eliezer ben José ha-Gelilí son extremadamente tardías. Tardías son también las 13 reglas con que R. Ismael amplió las siete clásicas mencionadas en *Abot de Rabbí Natan* y en otros lugares de la literatura rabínica, sobre cuya atribución a Hillel diserta ampliamente J. Bowker [44]. Algunas de estas técnicas o procedimientos son seguramente más antiguas, como, por ejemplo, las seis que M. GERTNER extracta y cree ver empleadas en el Nuevo Testamento [45]. Pero construir indiscriminadamente con todas estas reglas una preceptiva literaria de procedimientos midrášicos, que luego se aplique sin más a una literatura en muchos siglos anterior, no sería método acertado.

3. Por eso considero importante ahondar un poco más en

---

[43] *Art. cit.*, p. 405. Y en la nota 3 de esta misma página añade: "Une méthode qui aboutit à donner au même texte (Gn 15,6) des interprétations opposées (cf. Jc 2,23; Rom 4,3 et Gal 3,6) doit avoir son importance pour définir le midrash en général. Exclure le sens large de l'adjectif *midrashique* conduit à une affirmation aussi contestable que celle-ci: "The NT stories are not midrashic" (que es una afirmación clave de Wright en su tantas veces mencionado estudio, p. 456).

[44] J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969) p. 315 s. Cf. HERMAN L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München 1921) p. 96-108.

[45] M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en "Journal of Semitic Studies" 7 (1962) 270. Las seis reglas enunciadas y estudiadas por Gertner son las siguientes: 1. *'Al tiqrey* (=doble lectura de la misma palabra); 2. *Tartey mashma'* (=doble significación del mismo término); 3. *Muqdam me'uhar* (=cambio de orden cronológico o contextual de los capítulos de un libro o de las partes de un pasaje); 4. Cambio de la estructura sujeto-objeto gramatical o lógico en una sentencia; 5. Enriquecimiento o ilustración de un pasaje de la Escritura por otro; 6. Interpretación homilética a base de juego con la etimología de los nombres. A estas reglas añade la espiritualización o explanación de conceptos o imágenes concretos del texto original en sentido abstracto espiritual (espinas=males).

la raíz del fenómeno y descubrir lo que yo llamaría el *talante midrášico.*

Entiendo por talante el conjunto de procedimientos y comportamientos habituales que derivan de una determinada actitud sicológica ante determinadas realidades.

La diferencia que yo veo entre midráš y talante midrášico se podría ilustrar con el tema de lo mítico a que hemos aludido más arriba. No es lo mismo el mito estricto (relato) que el pensar mítico (visión conceptual del mundo que determina una forma específica de expresarse). El pensar mítico es causa determinante de la forma que reviste el mito relato; pero como visión conceptual del mundo, deja sentir su influencia más allá del relato estrictamente mítico: es una forma de pensar y de expresarse que invade todas las manifestaciones —especialmente, claro está, las literarias— del hombre mítico.

Pienso que el midráš es, en el fondo, un modo de ser y de pensar que comporta una determinada forma de expresarse.

Por una parte, el midrašista cree que Dios se revela en los acontecimientos y en la palabra de sus enviados, y se revela de tal forma que ninguna situación humana puede quedar a la sombra de esa luz universal. De ahí su disposición habitual a buscar en las gestas y palabras de Dios "luz para sus sendas", para todas sus sendas: las de ayer, las de hoy, las de mañana.

Esta actitud fundamental se inscribe en un modo de pensar y de expresarse, clásicamente hebreo, que rehúye las formulaciones conceptuales abstractas y ama la expresión concreta. Esto le lleva, por ejemplo, a expresar con un relato concreto (el episodio de Caín y Abel) la creencia abstracta de que el hombre, tan pronto rompe con Dios por el pecado, rompe también con sus semejantes; y le lleva igualmente a colorar un relato histórico existente para hacerle decir, sin deducciones abstractas, lo que ve contenido en él, pero teme que sus oyentes o lectores no hayan visto.

Escribe LE DÉAUT:

"Le midrash est en effect tout un univers que l'on ne découvrira qu'en acceptant d'emblée sa complexité. Il envahit toute *l'approche* juive de la Bible qu'il pourrait même designer dans son ensemble. On ne peut en séparer les techniques et les méthodes, même si celles-ci conduisent à des genres littéraires differentes. Le midrash se decrit, et ne se *définit* pas, car *il est aussi*

une façon de penser et de raisonner, pour nous souvent déconcertante" [46].

Tengo el convencimiento de que un análisis pormenorizado de lo que es el talante midrášico lo descubrirá de manera sorprendente en la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento. Y se comprenderá cuánta razón tiene M. GERTNER para afirmar: "A menudo es más rentable descubrir la estructura básicamente midrášica de una obra o pasaje del Nuevo Testamento que encontrar paralelos de algunas de sus enseñanzas o dichos en el Midráš o en otras obras del tiempo" [47].

MIDRÁŠ Y TEXTO BÍBLICO

Es postulado fundamental entre los estudiosos del midráš que éste parte de un texto bíblico y pretende, reflejamente, comentarlo actualizándolo.

Ello es evidente para los Midrašim con mayúscula, u obras rabínicas tardías, que se presentan formalmente como comentarios a los distintos libros de la Biblia o a pasajes concretos de la misma.

Vale también, en líneas generales, para el midráš concebido como procedimiento exegético, el cual —naturalmente— trabaja sobre la Biblia escrita.

Este postulado es el que aconseja a muchos rechazar en absoluto el carácter midrášico de los Evangelios de la Infancia. Es evidente que ni Lc 1-2 ni Mt 1-2 son *comentarios al Antiguo Testamento.* Reconozco gustosamente con Wright que, incluso en los cinco episodios que Mt 1-2 monta sobre otros tantos textos del Antiguo Testamento, los mencionados textos no son "el principal centro de interés de cada pasaje" y que "aparecen empleados no para exponer el Antiguo Testamento, sino para ilustrar la persona de Jesús" [48]; pero cabe preguntarse, como en seguida veremos, si eso no es también midráš. Admito con el mismo Wright —aunque no tan gustosamente— que Lc 1-2 "no actua-

[46] *A propos d'une définition du midrash,* en "Bíblica" 50 (1969) 401 s. Y a pie de página menciona la opinión concordante de M. Gertner, que en su artículo, citado en nuestra nota anterior, p. 292, habla también del modo de pensar midrášico: "the midrashic way of thinking".

[47] *Art. cit.,* p. 292.

[48] A. C. WRIGHT, *The literary Genre Midrash,* en CBQ 28 (1966) 455.

liza textos bíblicos anteriores, sino que se limita a interpretar el *acontecimiento-Cristo* por medio de analogías tomadas del Antiguo Testamento" [49]; pero vuelvo a preguntarme si eso no es midráš, y mi respuesta es afirmativa, como luego diré.

Estoy de acuerdo con P. Gaechter en que Mt 1-2 "no tiene a la vista ningún texto del Antiguo Testamento —la historia de la Infancia de Moisés en el Exodo— que pretenda interpretar mesiánicamente", y totalmente conforme con él en que Mt "no está componiendo un midráš haggádico acerca de la historia de la Infancia de Moisés" [50]. Jamás pensé ni menos dije lo contrario. Pero me pregunto si no entrará dentro de los procedimientos midrášicos esta forma en que Mateo describe la Infancia de Jesús con tal número de semejanzas literarias respecto a la descripción claramente midrášica de la Infancia de Moisés.

Pienso en concreto que se debe matizar en qué medida el procedimiento midrášico ha tenido siempre que partir necesariamente de un texto bíblico anterior.

1. Prescindiendo de los Midrašim con mayúscula, evidentemente concebidos y redactados como comentarios al texto bíblico, es evidente también que el midráš como procedimiento o suma de técnicas exegéticas, durante muchos siglos, a *partir de la codificación de la Biblia escrita,* ha trabajado *fundamentalmente* sobre el texto bíblico y a partir de él.

Digo *fundamentalmente* porque la mentalidad midrášica, que consideraba palabra de Dios tanto la *Torah bi-ketab* (Ley escrita) como la *Toráh šbe-'al-peh* (Ley oral), por creer que las dos habían sido reveladas simultáneamente a Moisés en el Sinaí, comenta a veces las tradiciones no escritas con las mismas técnicas que la letra de la Biblia. Recuérdese a este respecto la naturalidad con que San Pablo (1 Cor 10,1-4) comenta por igual los *textos bíblicos* de la nube en el desierto, el paso del Mar Rojo, el maná, el agua de la roca y la *tradición rabínica* de que esa roca echó a andar y los acompañó por el desierto.

2. Pero el midráš como procedimiento, y más aún como talante, es muy anterior a la codificación definitiva de la Biblia, y quizá a la redacción escrita del primer libro bíblico.

---

[49] *Ibídem.*

[50] PAUL GAECHTER, *Die Magierperikope (Mt 2,1-12),* en ZKTh 90 (1968) 281.

Por de pronto, nadie negará que en determinados libros del Antiguo Testamento hay tratamiento midrášico de textos y aun de libros enteros anteriores. Aunque las nuevas obras no sean quizá nunca midráš estricto ni —menos aún— sólo midráš, es evidente que algunos pasajes de las mismas manejan —explícita o implícitamente— textos bíblicos anteriores, tratando de acomodarlos a circunstancias nuevas.

Así, muchos piensan que *Crónicas* es una reflexión sobre Reyes y una reedición de la historia de la Monarquía con los retoques que la tradición sacerdotal consideró necesarios desde la nueva perspectiva y para la nueva situación existencial de la comunidad postexílica [51].

Indudable carácter midrášico se reconoce unánimemente a Sab 11-19 [52]. Huellas de procedimiento midrášico se ha creído encontrar en Prov 1-9 [53], en Eclesiástico 44,1-50,24 [54], en el Cantar [55], en Miqueas 4-5 [56], en Ez 16 [57], en Ez 38-39 [58], en Dn 9,1-19 [59],

---

[51] R. BLOCH, art. *Midrash* en SDB, V, 1271; H. LUSSEAU, en A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (Tournay, Desclée, 1957) 722 s.; GUIU M. CAMPS, *Midráš sobre la historia de les plagues*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) p. 98; WRIGHT no está de acuerdo, porque el Cronista no comenta ni aclara Samuel-Reyes, sino que escribe una nueva obra reempleando materiales de aquéllas (*art. cit.*, p. 427-430).

[52] Pueden verse, entre otros: E. STEIN, *Ein jüdisch-hellenistischer Midrash über den Auszug aus Aegypten*, en MGWJ 78 (1934) 558-575; R. SIEBENECK, *The Midrash of Wisdom 10-19*, en CBQ 22 (1960) 176-182; G. M. CAMPS, *Midráš sobre la historia de les plagues*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 97-114.

[53] Cf. A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov I-IX*, en "Revue Biblique" 43 (1934) 42-68; 172-204; 374-384; 44 (1935) 344-365; 502-525; G. W. BAUCHANAN, *Midrashim pre-tannaites. A propos de Prov I-IX*, en "Revue Biblique" 72 (1965) 227-239. Niegra WRIGHT, *art. cit.*, p. 447.

[54] R. BLOCH, art. *Midrash*, en SDB, V, 1274. Niega WRIGHT, *art. cit.*, p. 430 s.

[55] A. ROBERT, *Le Cantique des Cantiques*, en "La Sainte Bible" de Jerusalén (Paris 1951); R. BLOCH, en SDB, V, 1273.

[56] B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V* (Paris 1964). Rechaza WRIGHT, *art. cit.*, p. 450.

[57] R. BLOCH, en SDB, V, 1272, y en *Ezéchiel XVI: exemple perfait du procedé midrashique dans la Bible*, en "Cahiers Sioniens" 9 (1955) 193-223. Niega enérgicamente WRIGHT, *art. cit.*, p. 449 s., porque se trata de antología de ideas y no de textos.

[58] El mismo WRIGHT, *art. cit.*, p. 453, admite que estos capítulos puedan ser un midráš apocalíptico sobre "el enemigo que viene del Norte" (Joel 2,20; Jer 11,14; 4,6; 6,1).

[59] Que la visión de las 70 Semanas sea un midráš de Jer 25,11; 29,10 es opinión unánime que admite incluso WRIGHT, aunque lo llama midráš apocalíptico (*art. cit.*, p. 445-453).

en Bar 2,20-25.27-35 y en Is 60-62[60], en varios Salmos[61]. Como midrášicos al estilo de la *libre Haggadah* son tenidos Ester, Tobías, Judith, Jonás, Ruth, Dan 1-6 y los pasajes deuterocanónicos del mismo[62].

En líneas generales —y que nadie me tilde por esto de impreciso—, midrašista es ya toda la literatura sapiencial, cuyos autores tienen conciencia de ser simples escudriñadores de la revelación anterior[63]. Pero midrašistas son también, a su manera, los profetas cuando aplican la revelación del Sinaí a las circunstancias históricas de su tiempo. Y esto lo hacen los grandes profetas escritores del siglo VIII, y antes de ellos, los profetas oradores de los comienzos de la Monarquía y aun de la época turbulenta de los Jueces, cuando resulta problemático afirmar que existieran libros bíblicos. El que se empeñe en afirmar que sólo son midrašistas los que comentan la Biblia, negará que lo sean estos profetas. Lo que no podrá negar es que su actitud ante la revelación de Dios en el Sinaí es, antes de la puesta por escrito de los libros de la Biblia, la misma que observamos después: fe absoluta en el origen divino de esa revelación y búsqueda en ella de normas prácticas para el individuo y para el pueblo en cada momento de su historia.

3. Más en concreto, hay autores que ven procedimientos midrášicos en la historia preliteraria de las tradiciones que dieron origen a los libros bíblicos.

SAMUEL SANDMEL[64] sostiene que muchos de los duplicados atribuidos a diferente fuente son ejemplo claro de midráš. Uno de ellos sería comentario del otro y actualización del mismo a

---

[60] Es WRIGHT quien lo asegura (*art. cit.*, p. 445).

[61] Difícilmente se podrá negar este carácter, a pesar de los escrúpulos de WRIGHT (*art. cit.*, p. 430 s.), a los salmos históricos, como el 78,106, etc. M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en "Journal of Semitic Studies" 7 (1962) 267-292 sostiene (p. 273-282) que midrašizan la Bendición sacerdotal de Num 6,24-26 los salmos 67,119, 120,134; a su vez, el salmo 12,1-5 es un midráš de Oseas 10,1-4 (*ibidem*, p. 283 s.).

[62] WRIGHT, *art. cit.*, p. 431 s., niega que sean midráš porque no comentan ningún txto, a menos que se pruebe que Jonás es comentario de 4 Re 14,25 o de Jer 18,8 y que Judith comenta Ex 14,31, como sugiere PATRICK SKEHAN, *The Hand of Judit*, en CBQ 25 (1963) 94-110. Wright consiente que se los llame *libre Haggadah*.

[63] Véase lo que sobre el talante sapiencial apunto en mi obra *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento* (Madrid, Taurus, 1965) p. 186 s.

[64] SAMUEL SANDMEL, *The Haggadah within Scripture*, en JBL 80 (1961) 105-122.

determinadas circunstancias históricas nuevas. Así lo es, para Sandmel, Gen 20 a Gen 12,9 ss.; Gen 15 a Gen 12,1; Gen 21,8-21 a Gen 16; 1 Sam 24 a 1 Sam 26.

J. WEINGREEN [65] opina, como Sandmel, que en ocasiones los duplicados son comentarios de tipo midrášico los unos de los otros. No se atreve a decir que sean midráš estricto.

GUÍU M. CAMPS [66], por su parte, no sólo afirma que Sabiduría contiene un claro midráš sobre las plagas de Egipto, sino que además cree descubrir procedimientos midrášicos en la misma redacción de Exodo 7-12.

Lo mismo descubre GEZA VERMES en la redacción del episodio de Balaam en Números [67]. Midrášica es ya, según él, la interpretación sacerdotal (Num 31) que hace del Balaam yahvista (profeta siempre obediente al mandato divino: Num 22-24) el villano causante de la corrupción israelita que verán siempre en él todos los midrašistas posteriores.

De lo dicho parece concluirse que el midráš como procedimiento de reflexión teológica es característica constitutiva del modo de pensar hebreo, y estuvo presente en toda la historia de este pueblo, de manera especial en la formación de su credo religioso y en la puesta por escrito del mismo [68].

---

[65] J. WEINGREEN, *Exposition in the Old Testament and in Rabbinical Literature*, en *Promise and Fulfilment*, ed. F. F. Bruce (Edinburgh 1963) 187-201. El mismo WEINGREEN, *Rabbinic-Type Gloses in the Old Testament*, en "Journal of Semitic Studies" 2 (1957) 149-162, defiende que muchas glosas del A. T. son de tipo midrášico, aunque no las llama midráš.

[66] GUÍU M. CAMPS, *Midráš sobre la historia de les plagues*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 97-114.

[67] GEZA VERMES ha insistido repetidas veces en ese tema: *Deux traditions sur Balaam —Nombres XXII, 2-21— et ses interprétations midrashiques*, en "Cahiers Sioniens" 9 (1955) 289-302; *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) p. 176 s.; art. *Midrášica* (tradición) en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1965) V, 137.

[68] ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *El Targum. Introducción a las traducciones arameas de la Biblia* (Barcelona, C.S.I.C., 1972), escribe: "Los procedimientos de la exégesis deráš, del midráš, apuntan ya en la Biblia hebrea, en la LXX, en la literatura helenística judía, en Qumrán; están desarrollados en los Targumin especialmente palestinenses, y se manifiestan con toda exuberancia en los llamados Midrašim" (p. 17).

Sobre el influjo del midráš en las glosas del texto hebreo y en los LXX, cf. J. WEINGREEN, *Rabbinic-Type Gloses in the Old Testament*, en "Journal of Semitic Studies" 2 (1957) 149-162; J. L. SEELIGMANN, *Indications of editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic text and Septuaginta*, en VT 11 (1961) 201-221; J. KOENIG, *L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte del'Ancien Testament*, en "Revue de l'Histoire des Religions" 161 (1962) 149 s.

Sobre la presencia de procedimientos midrášicos en los Targumin,

Este talante midrášico, que acabaría en la época rabínica por reducirse a comentar la letra de la Biblia escrita, animó desde el principio a los autores inspirados de que Dios se sirvió para escribirla, y alentó anteriormente en los redactores orales de las tradiciones preliterarias que luego se incorporarían a la Biblia escrita.

¿Es muy aventurado suponer que este mismo talante midrašista —escudriñador de los acontecimientos salvíficos con mirada teológica— resucitara pujantemente en los autores inspirados del Nuevo Testamento? Es cierto que no se presentan como comentadores del Antiguo Testamento. Cierto también que acaso no tenían ningún libro sagrado cristiano reconocido como tal que comentar. Pero cuando trabajaban sobre las tradiciones orales en torno a Cristo, ¿no podían hacerlo, como lo hicieron sus hermanos varios siglos antes, sobre las tradiciones de su pueblo, hasta plasmarlas en los actuales libros santos?

En fin de cuentas, aquellas y estas tradiciones reflejaban unos hechos cuya dimensión salvífica había que escudriñar y formular. Y eso hicieron —con el mismo talante y con procedimientos muy semejantes— los hagiógrafos del Antiguo Testamento y los Evangelistas y Apóstoles del Nuevo.

Esto nos lleva de la mano al último apartado de nuestro estudio.

MIDRÁŠ Y NUEVO ACONTECIMIENTO

El midráš se relaciona con los hechos históricos de muchas maneras.

En su primera época, según hemos visto, la reflexión midrášica se ejercía sobre acontecimientos de la historia tal como se habían presenciado u oído referir oralmente, y buscaba descubrir en ellos la dimensión teológica salvífica.

---

cf. GEZA VERMES, *The symbolical Interpretation of Lebanon in the Targum. The origin and development of an Exegetical Tradition*, en "Journal of Theological Studies" 9 (1958) 1-12; *Haggadah in the Onqelos Targum*, en "Journal of Semitic Studies" 8 (1963) 159-169; J. W. BOWKER, *Haggadah in the Targum Onqelos*, en "Journal of Semitic Studies" 12 (1967) 51-65; R. LE DÉAUT, *Les études targumiques. Etat de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament*, en "Eph. Theol. Lov." 44 (1968) 5-34; *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme"*, en "Biblica" 52 (1971) 505-525; ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *ob. cit.*, p. 12-31, bajo el título: *Turgum y midráš.*

En la segunda época, esa misma reflexión recaía sobre aquellos mismos acontecimientos, tal como en la Biblia eran referidos. En este período se hace cada vez más frecuente el aprovechamiento edificante de la historia anterior.

La índole estrictamente histórica del pueblo hebreo y de la revelación bíblica determinan la importancia que en su reflexión teológica tienen los hechos históricos como *punto de partida*[69].

Aparte de esto —y en todas las épocas—, el midráš ha mirado siempre los hechos nuevos como *punto de referencia* al que aplicar las enseñanzas de la revelación anterior.

El midrašista tiene siempre en primer término la preocupación de todo el que escribe o pronuncia una homilía: relacionar la revelación de ayer con el hecho de vida actual. Busca en el texto o tradición antigua luz para iluminar las situaciones nuevas que se plantean. Trata de lograr que la revelación recibida —que es palabra de Dios para todos los tiempos— tenga sentido y sirva de edificación al hombre de hoy.

Los acontecimientos de ayer —en los cuales está inscrita y revelada una intervención de Dios valedera para todos los tiempos— tienen una enseñanza aplicable a los acontecimientos de hoy. Los nuevos hechos sociológicos, cultuales, jurídicos, etc., se ajustan a veces difícilmente a las normas contenidas en la letra de la revelación anterior escrita, y el midráš halákico interpreta —diríamos mejor, en ocasiones violenta— los textos bíblicos para adaptar su valor normativo a la nueva praxis.

Resulta difícil admitir que estas manipulaciones halákicas sean aceptadas como midráš y se siga diciendo que en éste prima la consideración del texto bíblico y su interpretación sobre la evidente influencia del hecho nuevo que motiva la nueva halakáh. Porque está fuera de toda duda que el nuevo hecho, el nuevo acontecimiento, la circunstancia nueva o la nueva praxis, son los que determinan la búsqueda (midráš) de la nueva normativa revelada.

Si esto es midráš —y de no serlo habría que descartar la mayoría de las obras rabínicas que se editaron bajo el título de

[69] Escribe LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrash*, en "Biblica" 50 (1969) p. 406: "Les *événements* de l'histoire biblique, n'ont-ils pas au moins autant d'importance que les *textes* pour fournir un *stimulus* à la création midrashique? H. Lusseau a joliment décrit le midrash comme "une sorte de sonorization de l'histoire". Un citation implicite, mais aussi une allusion historique peut donc suffire pour déceler un midrash. Une des caracteristiques de l'aggadah n'est-elle pas de procéder par allusion?"

Midrašim—, se adivina *a priori* que en el Nuevo Testamento tiene que abundar. Porque los primeros discípulos de Cristo —que fueron, no se olvide, hebreos— se encontraron de golpe ante un acontecimiento que, si bien era esperado, resultó tremendamente revolucionario y nuevo.

Sólo desde esa perspectiva —como nuevo acontecimiento que no se aviene con la normativa mosaica— necesitaba el Cristianismo de un abundantísimo midráš halákico. Y lo tiene, sin duda, en los escritos del Nuevo Testamento.

Pero hay mucho más.

El hecho cristiano no es tan sólo una nueva situación que hay que legitimar; es una nueva —*la plena*— revelación de Dios [70].

Cuando el autor de la Carta a los Hebreos escribe que "de una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios a nuestros Padres por medio de los Profetas, pero en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo" (Heb 1,1 s.), está enunciando el principio que obligará a cambiar de perspectiva a los midrašistas cristianos. En adelante no encenderán su lámpara en la Escritura antigua para iluminar sus pasos en el presente y en el futuro; la encenderán en Cristo, "luz verdadera, iluminadora de todo hombre que viene a este mundo" (Juan 1,9).

Pensarán que "todas las promesas hechas por Dios han tenido su SI en El" (2 Cor 1,20); pero es Cristo quien ilumina la Escritura antigua, y no al revés. La Ley "ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo" (Gal 3,24); pero es El quien descorre el velo que ocultaba el verdadero sentido en la lectura del Antiguo Testamento (2 Cor 3,14).

No parte de la Escritura antigua el midrašista cristiano; parte del hecho de Cristo donde se revela plenamente el Padre. La gran epifanía de Dios en Cristo no es tanto un hecho que se deba justificar por la perfecta revelación de la Escritura anterior cuanto un hecho que justifica, legitima, perfecciona y explica la imperfecta revelación del Antiguo Testamento [71].

---

[70] "No es solamente el caso de una nueva situación a la cual se adapta la Escritura; es ésta en bloque la que sirve para interpretar la vida y las palabras de Jesús" (LE DÉAUT, *ibídem*, p. 407).

[71] Quizá convenga revisar desde esta perspectiva las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo, que se han dado en llamar —sin más— citas de comprobación, como si los autores del N. T. pensaran siempre en una justificación bíblica del Cristianismo como argumentación *ad hominem* para convertir a los judíos. Es posible que muchas veces se

Eso sí. En base a esta nueva perspectiva, los autores del Nuevo Testamento —hebreos y, por tanto, de marcado talante midrašista— orquestan midrášicamente la vida de Cristo como sus predecesores habían hecho con la Escritura. "Este cambio radical —escribe LE DÉAUT— no ha cambiado en nada —o casi en nada— los métodos, y Pablo en 2 Cor 3 construye un midráš cristiano a la manera de un rabí judío" [72].

Con la misma técnica midrášica con que se adorna la historia bíblica anterior para que diga claramente a los lectores su contenido teológico, adornan los Evangelistas los episodios de la vida de Cristo para que el lector descubra directamente en ellos el lenguaje de Dios que se revela.

El procedimiento midrášico de comprobar la significación de un texto con la cita de otros donde "se cumpla" lo mismo es el que emplean comúnmente los evangelistas para "corroborar" su interpretación cristiana de un episodio o acontecimiento especialmente importante en la historia de Jesús [73].

Reconocidos especialistas en el estudio de las relaciones entre el Nuevo Testamento y la hermenéutica judía admiten sin titubeos la abundancia de procedimientos midrášicos en la literatura neotestamentaria [74]. Y el carácter concretamente midrášico de determinados pasajes ha sido puesto de relieve en particulares estudios. Aparte de los autores que al principio citábamos como partidarios del midráš en los Evangelios de la Infancia, mencionaremos algunos de los trabajos más recientes.

P. MALINA [75] cree ver un midráš de Is 41,2-3 en Mt 2. Igualmente en Mt 4,1-11, y paralelos lo descubre B. GERHARDSSON [76],

---

trate de lo contrario: de legitimar el Antiguo Testamento desde su cumplimiento en Cristo.

[72] LE DÉAUT, *art. cit.*, p. 480. Cf. JOSEPH BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris, Beauchesne, 1939), especialmente p. 348-350.

[73] Téngase en cuenta lo dicho en la nota 71.

[74] J. W. DOEVE, *Jewish hermeneutic in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954); D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956); J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris, Beauchesne, 1939); P. GRELOT, *Les fondaments de l'exégèse chrétienne*, en A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (Tournay, Desclée, 1957) I, 173-184; GEZA VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) 127-177.

[75] P. MALINA, *Mt 2 and Is 41,2-3: A possible Relationship*, en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 17 (1967).

[76] B. GERHARDSSON, *The testing of God's Son* (Mt 4,1-11 and par.) *An Analysis of an Early Christian Midrash* (Coniectanea Biblica. New Testament Series. 2,1. Lund 1966).

y en los relatos del Bautismo, G. VERMES [77]. En Mc 14,62 ve un pešer cristiano N. PERRIN [78], y midrášica es considerada por J. D. W. DERRET [79] la parábola del Buen Samaritano en Lc 10,29-37 con relación a Oseas 6,6 ss. PEDER BORGEN [80] cree descubrir en determinados pasajes de Filón homilías construidas con arreglo a un patrón midrášico que reaparece, según él, en Juan 6,31-50. En los discursos del Libro de los Hechos, en general, hay procedimientos midrášicos según ELLIS [81], y especialmente en Hech 13,33-37 ve un pešer de 2 Sam 7 D. GOLDSMITH [82]. Otros autores lo encuentran indudablemente en Rom 4,1-28; 1 Cor 10,1-13; 2 Cor 3,7-18; Gal 3,6-29; 4,21-31; etc.

Especialmente interesante es el trabajo de GERTNER [83], que estudia cuatro ejemplos de midráš encubierto en el Nuevo Testamento: *a*) Mc 4,1-22, con su extraña unión de dos parábolas (la del sembrador y la de la lámpara), sería el resultado de un comentario a Jer 4,3 ss., ilustrado con Os 10,12 [84]. *b*) El *Benedictus* (Lc 1,67-79) sería una paráfrasis de la Bendición Sacerdotal de Num 6,24-26, cuyos elementos todos aparecen midrášicamente tratados en el himno de Zacarías [85]. *c*) En 1 Cor 15,53-56 todo se explica admitiendo que San Pablo comenta Is 25,8 con Oseas 13,14 y emplea los característicos juegos midrášicos de doble lectura y doble significación sobre el texto de la segunda cita profética [86]. *d*) La extraña Carta de Santiago sería un extenso midráš al salmo 12,1-5, que a su vez lo es de Oseas 10,1-4 [87].

---

[77] GEZA VERMES, *Baptism and Jewish Exegesis. New Light from Ancien Sources*, en NTS 4 (1958) 308-319.

[78] N. PERRIN, *Mk 14,62: The End Product of a Christian pesher Tradition?*, en NTS 12 (1965) 150-155.

[79] J. D. M. DERRET, *Law in the NT: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan*, en NTS 11 (1964/65) 22-37.

[80] PEDER BORGEN, *Bread from Heaven* (Leiden 1965) p. 28-98. Sobre el midráš himolético en general, cf. J. MANN-I. SONNE, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, II (Cincinnati 1966) XXI-XXVIII. Sobre el influjo de los moldes helenísticos en la himolética judía, cf. D. DAUBE, *Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric*, en HUCA 22 (1949) 239-264; H. THYEN, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (Göttingen 1955).

[81] E. E. ELLIS, *Midrashartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte*, en "Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft" 62 (1971) 94-104.

[82] D. GOLDSMITH, *Acts 13,33-37: A peser on 2 Sam 7?*, en JBL 87 (1968) 321-324.

[83] M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en "Journal of Semitic Studies" 7 (1962) 267-292.

[84] *Art. cit.*, p. 271-273.

[85] *Art. cit.*, p. 273-282.

[86] *Art. cit.*, p. 282 s.

[87] *Art. cit.*, p. 283-292.

La finalidad y obligada limitación de espacio del presente trabajo nos impide abordar en este momento el complicado, pero fecundo, tema de los *pešarim* aparecidos en Qumrán, cuya importancia para entender las citas proféticas y sus comentarios en los autores del Nuevo Testamento consideramos extraordinaria.

Sabida es la controversia surgida en torno al carácter midrášico o no de estos comentarios de la secta de Qumrán. WRIGHT hace la historia de la discusión hasta 1966 [88]. Numerosos autores están por la afirmativa, visto que el pešer actualiza la Escritura anterior, es una genuina búsqueda de sentidos secretos en la Biblia y emplea técnicas midrášicas [89]. Niegan otros porque los ven muy diferentes de los Midrašim que conocemos [90].

---

[88] Véase su artículo tantas veces citado en CBQ 28 (1966) p. 418-421.

[89] W. H. BROWNLEE, *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls*, en BA 14 (1951) 54-76; M. DELCOR, *Essai sur le midrash d'Habacuc* (Paris 1951) p. 77; J. VAN DER PLOEG, *Le rouleau d'Habacuc de la grotte de 'Ain Fesha*, en BO 8 (1951) 2; *Les manuscrits du Désert de Juda. Livres récents*, en BO 16 (1959) p. 163; J. T. MILIK, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumran*, en RB 59 (1952) p. 413, n. 4; J. L. SEELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, en SupVT I (Leiden 1953) p. 171, n. 1; RENÉE BLOCH, art. *Midrash* en SDB (Paris 1957) V, 1277; A. MUCHEL, *Le Maître de Justice* (Avignon 1954) p. 26-28; J. M. ALLEGRO, *Fragments of Qumran Scroll of eschatological Midrashim*, en JBL 77 (1958) 350-354; Y. YADIN, *A midrash on 2 Sam VII and Ps I-II (4Q Florilegium)*, en IEJ 9 (1959) 95-98; WILLIAM R. LANE, *A new Commentary Structure in 4Q Florilegium*, en JBL 78 (1959) 343-346; F. DAUMAS, *Littérature prophétique exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, en *A la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin* (Le Pouy 1961) p. 214 s.; L. H. SILBERMANN, *Unriddling the Riddle*, en RevQum 3 (1961) 323-364; MANFRED M. LEHMANN, *Midrashic parallels to selected Qumran texts*, en "Revue de Qumran" 3 (1961/62) 545-551; A. G. WRIGHT, *art. cit.*, p. 421. W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan* (mecanografiado en Duke University feb. 2 1953, y publicado más adelante con otro título): *The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan*, en JJS 7 (1956) 179, n. 38, propuso hablar de Midrásh péšer como una tercera división dentro del midráš (hagádico, halákico, pešer). Le sigue K. STENDAHL, *The School of St. Mathew* (Uppsala 1954) p. 184, preocupado por distinguir con esta tercera denominación el carácter sectario de la literatura qumránica. WRIGHT (*art. cit.*, p. 422) se opone a la división tripartita de Brownlee por estimar que los pešarim son midráš haggádico.

[90] GEZA VERMÉS, *Le "Commentaire d'Habacuc" et le Nouveau Testament*, en "Cahiers Sioniens" 5 (1951) 344 s.; *A propos des Commentaires bibliques découverts à Qumran*, en *La Bible et l'Orient:* Travaux du premier congrès d'archéologie et d'orientalisme bibliques (Saint-Cloud 23 á 25 avril 1954) (Paris 1955) p. 95-102; J. L. TEICHER, *The Dead Sea Scrolls-Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites*, en JJS 2 (1951) 76; KARL ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tübingen 1953) p. 163 s.; MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York 1955) p. 211; CECIL ROTH, *The subjet Matter of Qumran*

Sin entrar por el momento en el estudio profundo del tema, que forzosamente ha de quedarse en lista de espera, creo adivinar en los autores de los *pešarim* de Qumrán —a pesar del sectarismo que se les echa en cara con razón— una actitud claramente midrašista que, *mutatis mutandis*, puede estar a la base del empleo que los autores del Nuevo Testamento hacen de los textos proféticos del Antiguo.

Conclusiones

La discusión en torno al carácter midrášico de los Evangelios de la Infancia, que se inscribe en la cuestión más general de la existencia de midráš en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, necesita para su esclarecimiento una delimitación más precisa de lo que unos y otros —los que afirman y los que niegan— entienden por midráš.

1. Del estudio presente se desprende, según creo, que *midráš no es tanto un género literario concreto cuanto un procedimiento hermenéutico que responde a un determinado talante.*

Si por midráš hubiera de entenderse solamente el conjunto de obras rabínicas tardías que se editaron bajo el título de Midrašim, habría que conceder abiertamente que no hay Midráš ni en los Evangelios de la Infancia, ni en el resto del Nuevo Testamento, ni siquiera en el Antiguo.

Pero si entendemos por midráš —como parece que debe entenderse— el procedimiento o suma de procedimientos que caracteriza el especial talante del pueblo hebreo para buscar en los acontecimientos de la historia regida por Dios y en la palabra de sus enviados la enseñanza divina valedera para todas las circunstancias humanas en todos los tiempos, nada se opone, y todo parece exigir la presencia de ese talante y de esas técnicas en el modo de pensar y de escribir los autores del Nuevo Testamento. Si razones especiales muestran más acusada esa actitud en la composición de los relatos de la Infancia, es legítimo afirmarla en sus autores.

Exegesis, en VT 10 (1960) 51 s.; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découvertes près de la Mer Morte* (Paris 1960) p. 267-290; J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, *Les Textes de Qumran*, II (Paris 1963) p. 46.

2. Una investigación rigurosa de la relación que se suele establecer entre midráš y texto bíblico parece demostrar que la *obligada referencia del midrašista a un texto bíblico escrito anterior* es propia del período rabínico, pero no tanto de la época profética y sapiencial, y en manera alguna de los midrašistas que *operaron directamente sobre los acontecimientos vividos o sobre las tradiciones preliterarias que luego dieron lugar al actual texto bíblico.*

Si en los creadores de los libros del Antiguo Testamento —e incluso con anterioridad a ellos— hay que reconocer el mismo talante y los mismos procedimientos que caracterizan al midráš tardío, ¿por qué negar ese carácter a los autores de los libros del Nuevo Testamento, aunque no comentaran libros anteriores, si operaron sobre las tradiciones en torno a Cristo con las mismas técnicas midrášicas de antes y de después?

3. De la misma naturaleza del midráš se deduce otra razón para admitir en los autores del Nuevo Testamento —y, por tanto, también en los que escribieron los Evangelios de la Infancia— el carácter midrášico que se pretende negar. Si se admite como midráš estricto la búsqueda de normativa revelada a partir de una nueva situación que se aviene mal con la letra de la Biblia, ¿no es presumible que abunde esta clase de midráš halákico en el Nuevo Testamento, donde los primeros discípulos de Cristo se encontraron con una situación totalmente nueva y en gran parte discordante de los preceptos recibidos?

4. De otra parte, la convicción de los discípulos de Cristo de que en El se realiza la plenitud de la revelación de Dios obliga al midrašista cristiano a un cambio de perspectiva. Es lo que el propio WRIGHT reconoce en los Evangelistas de la Infancia, cuando dice que los textos viejotestamentarios de Mt 1-2 "no aparecen empleados para exponer el Antiguo Testamento, sino *para ilustrar la persona de Jesús*" [91], y que Lc 1-2 "no actualiza textos bíblicos anteriores, sino que se limita a interpretar *el acontecimiento Cristo* por medio de analogías tomadas del Antiguo Testamento" [92]. Esta doble afirmación levanta acta del nacimiento de un midráš nuevo: un midráš que no parte de ningún texto escrito anteriormente, sino del nuevo acontecimiento que es la gran

[91] WRIGHT, *art. cit.*, p. 455.
[92] *Ibidem.*

epifanía de Dios en Cristo, hecho que no se pretende legitimar ni iluminar por la Biblia anterior, sino que él mismo legitima e ilumina todo el Antiguo Testamento.

5. Pero la reflexión sobre el nuevo Acontecimiento se hace y se expresa en el Nuevo Testamento con los mismos procedimientos y técnicas con que la actitud midrášica —innata al pueblo hebreo— se había ejercido y se siguió ejerciendo sobre el texto bíblico en la tradición judía anterior y posterior a la aparición del Cristianismo.

Los autores del Nuevo Testamento relatan el hecho cristiano con las técnicas que la reflexión midrášica sobre la historia había consagrado a través de los siglos, y su acercamiento a la Escritura anterior se hace por los mismos raíles y con procedimientos idénticos a los empleados tradicionalmente por los midrašistas.

6. A la vista de estas pruebas positivas y después de haber refutado, según creo, los argumentos aducidos en contra, sigo pensando en principio que no se puede poner en duda el carácter midrášico de los Evangelios de la Infancia.

Sólo, pues, sobre esta base podrá el exegeta llegar a descubrir en esos relatos el núcleo histórico o conjunto de hechos realmente acaecidos que contienen y la reflexión teológica inspirada que el Evangelista hizo sobre ellos.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS
Profesor de Sagrada Escritura, Secretario del Instituto "Franc. Suárez" y Jefe de la sección bíblica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Seminario de Madrid.